Irénikon

Bessarion et le palamisme au Concile de Florence, par André de Halleux ● Une problématique de la paix pour notre temps, par René Coste ● L'Église catholique ukrainienne en Pologne ● Relations entre les Communions ● Chronique des Églises ● Bibliographie ● Livres reçus.

Sommaire

IRÉNIKON

Tome LXII 3e trimestre 1989

Éditorial

Lors de la réunion à Moscou en juillet du Comité central du Conseil œcuménique des Églises, des membres du clergé et des fidèles de l'Église catholique ukrainienne ont demandé publiquement aux délégués d'intervenir pour que justice leur soit faite. Supprimée par contrainte en 1946 et absorbée de force dans l'Église du Patriarcat de Moscou, cette Église depuis plus de quarante ans vit dans la clandestinité. L'an dernier, à l'occasion des célébrations du Millénaire du baptême de la Rus', elle s'est manifestée au grand jour et l'évolution de la situation à l'intérieur de l'URSS fait espérer que son existence légale sera bientôt reconnue.

Sans aucun doute la reviviscence d'une Église en pleine communion avec Rome, mais dont l'Église orthodoxe niait officiellement qu'elle subsistât, fait passer les relations entre Catholiques et Orthodoxes par un moment délicat. De manière plus générale c'est tout le problème de l'« uniatisme », de ses origines, des persécutions dont il a été l'objet, de sa justification au plan théologique et œcuménique qui est posé brutalement au grand jour. L'an dernier, lors de la réunion de la Commission internationale pour le dialogue théologique entre l'Église catholique et l'Église orthodoxe, un comité a été désigné pour affronter globalement cette question de l'« uniatisme ». Il faut, certes, une position de principe ecclésiologique et œcuménique, tant du côté catholique que du côté orthodoxe, mais il est non moins sûr que chacune des Églises orientales catholiques doit être considérée pour elle-même.

En ce qui concerne l'Église ukrainienne catholique, les relations entre Rome et Moscou sont devenues suffisamment étroites depuis vingt-cinq ans pour que ce dialogue épineux reste fraternel. Sans doute le moment est difficile pour le patriarcat de Moscou; c'est pourquoi, de notre côté, tout en affirmant que la liberté de conscience pour une Église et pour ses fidèles est un préalable à toute recomposition de la communion plénière entre

l'Église catholique et l'Église orthodoxe, nous devons agir avec humilité, sincérité, compréhension et amour.

Nous autres Catholiques devons être conscients, toutefois, que chez nous les Églises orientales catholiques n'ont pas été respectées comme elles auraient dû l'être. On trouvera dans notre chronique un dossier éclairant sur la situation des Ukrainiens catholiques en Pologne. Ils viennent seulement de recevoir un évêque, qui n'est qu'un auxiliaire du cardinal primat. Depuis la fin de la dernière guerre mondiale, c'est-à-dire depuis plus de quarante ans, leur Église, qui compte des centaines de milliers de fidèles, a été considérée comme pratiquement inexistante. Il est vrai que les Ukrainiens catholiques de Pologne sont en pleine communion avec leurs frères latins. Mais cela justifie-t-il une politique qui semblait vouer leur Église à la mort lente par absorption? Que pouvons-nous répondre aux Orthodoxes de Russie s'ils nous disent: voyez comment vous traitez les Orientaux qui sont en pleine communion avec vous? Et le cas de la Pologne n'est pas unique.

Enfin, nous devons être résolument opposés à une propagande venant de Catholiques qui considèrent l'amélioration actuelle de la situation religieuse en URSS comme une invitation à la «reconquête» et au prosélytisme aux dépens des Orthodoxes. Certaines publications qui circulent chez nous éveillent légitimement de graves préoccupations à ce sujet. Aussi notre attitude doit-elle être claire: nous demandons la liberté religieuse pour tous; nous sommes prêts à apporter à nos frères d'URSS et d'ailleurs une aide fraternelle qu'ils soient catholiques orientaux, catholiques latins ou orthodoxes; mais nous le ferons avec le plein accord des intéressés et des autorités de leurs Églises, jamais au détriment de leur liberté d'initiative et de leur responsabilité propre. L'entente fraternelle entre les Églises commence par le respect de chacune d'elle et de la mission que le Seigneur lui a confiée dans son cadre historique, local, social et culturel. Car il ne suffit pas d'estimer pour elles-mêmes les valeurs du christianisme oriental. Il faut se souvenir que celui-ci est incarné dans des Églises et des personnes qui en sont les témoins vivants et qui ont souffert pour sa survie.

Bessarion et le palamisme
au concile de Florence

À l'occasion du cinquième centenaire du concile de Florence, le P. Emanuel Candal[1] publia une lettre apologétique inédite du dominicain André Chrysobergès, archevêque de Rhodes[2], au métropolite Bessarion de Nicée[3] sur l'essence (οὐσία) et l'opération (ἐνέργεια) divines[4]. Dans cet écrit, rédigé au début de 1438, André répondait à une demande que Bessarion lui avait adressée de Méthone[5], à la fin de l'année précédente, alors qu'il se rendait au concile d'union avec le reste de la délégation grecque[6].

Selon le P. Candal, le métropolite de Nicée aurait prié son

1. Cf. *In memoriam P. Emanuel Candal S.J.*, dans *Orientalia Christiana Periodica*, t. 34, 1968, pp. 151-161.

2. Cf. H.-G. BECK, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich* (Handbuch der Altertumswissenschaft, XII, II, 1), Munich, 1959, pp. 742-743; *infra*, n. 42.

3. Cf. J. GILL, *Bessarion*, dans *Theologische Realenzyklopädie*, t. 5, 1980, pp. 725-730.

4. E. CANDAL, *Andreae Rhodiensis, O.P., inedita ad Bessarionem epistula (De divina essentia et operatione)*, dans *Orientalia Christiana Periodica*, t. 4, 1938, pp. 329-371; cf. G. HOFMANN, *Epistolae Pontificiae ad Concilium Florentinum spectantes* (Concilium Florentinum, I, 3), Rome, 1940, p. 40.

5. R. LOENERTZ, *La société des Frères Pérégrinants. Étude sur l'Orient dominicain*, t. I (Institutum historicum FF. Praedicatorum Romae ad S. Sabinae. Dissertationes historicae, 7), Rome, 1937, p. 88, prétend qu'André aurait rencontré personnellement Bessarion à Méthone. Mais l'exorde de la lettre apologétique s'explique parfaitement par un simple échange épistolaire, comme le remarque justement le P. Candal, pp. 336-337, avec la n. 5. La réfutation, par André, d'une lettre de Marc d'Éphèse à un prêtre Georges de Méthone ne suppose pas davantage un séjour de l'archevêque de Rhodes dans cette ville à la Noël de 1437, comme l'écrit le P. Loenertz (*ibid.*), car la lettre de Marc est postérieure au concile de Florence, cf. L. PETIT, *Documents relatifs au concile de Florence*, II (Patrologia Orientalis, 17), Paris, 1923, p. 319 et 471, l. 22. Rien ne justifie donc l'affirmation du même R.-J. LOENERTZ, art. *Chrysobergès*, dans *Catholicisme*, t. 2, 1950, c. 1114, selon quoi André «va (1437) à Modon au-devant des Grecs en route pour le concile de Ferrare».

6. Cf. J. GILL, *Florence* (*infra*, n. 16), p. 87.

correspondant de l'éclairer sur la doctrine de Thomas d'Aquin relative à l'identité de l'essence et de l'opération en Dieu, car il avait personnellement répudié la doctrine palamite de leur distinction réelle et il doutait même que son Église, en canonisant cette doctrine, ait conservé son titre à l'infaillibilité promise par le Christ[7]. C'est pour calmer une inquiétude alors partagée par beaucoup de ses coreligionnaires que Bessarion avait abordé l'étude de l'Aquinate, qu'il pouvait lire dans la version grecque des frères Cydonès[8], et sa lecture aurait bientôt convaincu de la fausseté du palamisme cet esprit d'une sereine impartialité et d'une sincérité courageuse[9].

Le P. Candal considérait la lettre apologétique d'André de Rhodes comme une source éclairante pour les discussions de Ferrare et de Florence sur l'eschatologie[10]. Il précisa d'ailleurs ce point à deux reprises, tout d'abord en décrivant l'œuvre de Bessarion au concile[11], puis en retraçant le déroulement du débat conciliaire concernant les fins dernières[12]. À ce sujet, il soulignait le désaccord des Grecs entre eux lors de leur synode de la mi-juillet 1438, en ramenant toute la raison de cette divergence à la question palamite[13]. Les Latins avaient engagé la discussion sur l'essence et l'opération divi-

7. Cf. E. CANDAL (*supra*, n. 4), p. 337.

8. Cf. *ibid.*, pp. 340, 342.

9. Cf. *ibid.*, pp. 342-343.

10. Cf. *ibid.*, pp. 341-342, avec le commentaire du cardinal Jean de Torquemada, dont le P. Candal préparait alors l'édition critique: JOANNES DE TORQUEMADA, *Apparatus super decretum Florentinum unionis Graecorum* (Concilium Florentinum, II, 1), Rome, 1942: la section sur les fins dernières, pp. 71-95, ne comprend pas moins de cinq des huit articles controversés que distinguait le cardinal!

11. E. CANDAL, *Bessarion Nicaenus in Concilio Florentino*, dans *Orientalia Christiana Periodica*, t. 6, 1940, pp. 417-466, un article généreusement exploité par P. TOCANEL, *Il Cardinale Bessarione al Concilio di Ferrara-Firenze*, dans *Il Cardinale Bessarione nel V Centenario della morte (1472-1972), Miscellanea Francescana*, t. 73, 1973, pp. 294-313.

12. E. CANDAL, *Processus discussionis de Novissimis in Concilio Florentino*, dans *Orientalia Christiana Periodica*, t. 19, 1953, pp. 303-340.

13. Cf. E. CANDAL, *Bessarion* (*supra*, n. 11), p. 430; *Processus* (*supra*, n. 12), p. 326.

nes, mais les Grecs éludèrent la question, et ce fut l'un des motifs de l'ajournement du débat de Ferrare sur l'eschatologie[14]. Pour sa part, Bessarion aurait évité cette discussion par crainte de se trouver entraîné dans la défense d'une doctrine dont il s'était déjà personnellement écarté[15].

Le P. Joseph Gill a enregistré la thèse du P. Candal dans son histoire classique du concile de Florence[16], assurant ainsi à cette opinion une manière de consécration. Le métropolite de Nicée, qui avait comparé les doctrines thomiste et palamite sur l'essence et l'opération en Dieu, se serait «demandé si l'Église grecque, en s'écartant sur ce point de la tradition de ses Pères, n'était pas tombée dans l'erreur et si, s'étant trompée sur un point du dogme, il n'était pas légitime de se demander si c'était bien à elle que s'adressait la promesse du Christ de la garder toujours par sa présence»[17].

Revenant plus récemment sur la question de l'unionisme de Bessarion, le savant historien se prononce à nouveau dans le même sens[18], en précisant même que le théologien grec aurait répudié le palamisme dès l'époque de sa formation[19]. Le P. Gill ne semble pas avoir remarqué combien cette manière de

14. Cf. E. CANDAL, *Processus* (*supra*, n. 12), pp. 320, 326.

15. Cf. *ibid.*, p. 315.

16. Cf. J. GILL, *Le concile de Florence*. Trad. M. JOSSUA (Bibliothèque de théologie, IV, 6), Paris, 1964.

17. *Ibid.*, p. 206, avec référence, en n. 2, à la citation de «Bessarion» dans la lettre d'André de Rhodes éditée par le P. CANDAL (*supra*, n. 4).

18. Cf. J. GILL, *The Sincerity of Bessarion the Unionist*, dans *Journal of Theological Studies*, t. 26, 1975, pp. 377-392 (spécialement 381-382), repris dans *Church Union: Rome and Byzantium (1204-1453)* (Variorum Reprints, CS 91), Londres, 1979, XIII.

19. Cf. J. GILL, *Was Bessarion a Conciliarist or a Unionist before the Council of Florence?* dans *Collectanea Byzantina* (Orientalia Christiana Analecta, 204), Rome, 1977, pp. 201-216 (spécialement 207-208), repris *ibid.*, XIV. La précision semble avoir été inspirée à l'auteur par la découverte récente d'un texte de Pierre Lombard traduit ou copié par Bessarion du temps de ses études auprès de Gémiste Pléthon, cf. *ibid.*, pp. 211-215. Nous n'avons pu consulter E. J. STORMON, *Bessarion before the Council of Florence: A Survey of His Early Writings*, dans E. JEFFREYS (éd.), *Byzantine Papers. Proceedings of the First Australian Byzantine Studies Conference, Canberra, 17-19 May, 1978*, Canberra, 1981, pp. 128-156.

voir s'accommode mal de sa démonstration, beaucoup plus convaincante, selon laquelle, contrairement à une opinion répandue, on ne peut déceler le moindre indice d'un unionisme de Bessarion antérieur à 1439[20]. Aussi peut-il encore soutenir, sans réserve aucune, que le métropolite de Nicée aurait rejeté la doctrine du palamisme dès avant Ferrare et se serait, en conséquence, montré réticent vis-à-vis de la prétention de son Église à enseigner indéfectiblement la vérité[21].

La thèse, apparemment indiscutée, du P. Candal sur la prétendue répudiation préconciliaire du palamisme par Bessarion[22] mérite donc d'être examinée de près. Elle repose tout entière sur l'extrait de la lettre du métropolite de Nicée que l'archevêque de Rhodes reproduit dans la sienne, aussitôt après son propre exorde[23] et que l'éditeur a marqué des guillemets[24]. Or, si André introduit bien sa citation de Bessarion par une formule dépourvue d'ambiguïté[25], il n'en signale la fin par aucune indication formelle. Le P. Candal a étendu l'extrait à deux alinéas de son édition, mais sans apporter la moindre justification de cette option[26]. Une lecture attentive de ce texte difficile, dont voici un essai de traduction littérale, va permettre de limiter la citation de Bessarion au premier alinéa et de restituer le second à la réponse de l'archevêque de Rhodes.

20. Cf. J. GILL, *ibid.*, p. 211. C'est l'argumentation patristique de Jean de Montenero à Florence qui convertit Bessarion à l'unionisme, cf. *ibid.*, pp. 209-211 et E. CANDAL, *Bessarion* (*supra*, n. 11), pp. 437-455.

21. Cf. J. GILL, *Bessarion* (*supra*, n. 3), p. 727, 11-13.

22. Cf. J. KUHLMANN, *Die Taten des einfachen Gottes* (Das östliche Christentum, 21), Wurzbourg, 1968, pp. 110-113; B. DE MARGERIE, *Vers une relecture du concile de Florence*, dans *Revue thomiste*, t. 86, 1986, pp. 75-76; allusion plus vague chez H.-G. BECK, *Geschichte der orthodoxen Kirche im byzantinischen Reich* (Die Kirche in ihrer Geschichte, I D 1), Göttingen, 1980, p. 250.

23. Cf. E. CANDAL, *Epistula* (*supra*, n. 4), pp. 329, 337.

24. *Ibid.*, pp. 346, 2 - 348, 14.

25. *Ibid.*, p. 346, 1-2: «Et pour que notre apologie soit plus claire, je proposerai tes paroles, qui sont les suivantes».

26. *Ibid.*, p. 337; la chose va également de soi pour J. GILL, *The Sincerity* (*supra*, n. 18), p. 381.

«Or, ce qui nous[27] fait difficulté (ἀπορεῖν), voici ce que c'est: la question (ζήτημα) de l'essence et (de l')opération (divines). Ta Sainteté sait que, dans (παρά) notre[28] Église des Grecs, elle donna lieu (παρέσχε) à différentes doctrines (διαφόρους δόξας); et pourtant, il fut confirmé (ἐβεβαιώθη) et déclaré (ἀπεφάνθη) que l'essence divine (doit) être pensée différente (διάφορον) de son opération divine. Or le bienheureux Thomas connaît l'opération divine (comme) identique (ταὐτόν τι) (à) l'essence divine et (à) ce qui (est) autour de l'essence[29]. Si donc, voulant par toutes ses raisons (λόγοις)[30] à lui, montrer l'identité (τὸ ταὐτόν) de l'essence du Père et du Fils, il dit que le Père engendre le Fils non par le vouloir (τῷ βούλεσθαι) mais par la naissance naturelle (τῷ πεφυκέναι)[31]; et en revanche (αὖθις) (si), contredisant ceux qui supposent l'éternité du monde, il dit que Dieu crée (δημιουργεῖν) non par la naissance naturelle mais par le vouloir[32], de manière à présenter une distinction (διάκρισιν) de la volonté (βουλήσεως) et de la nature (φύσεως), c'est-à-dire de l'essence; et non seulement (cela), mais encore (s')il semble distinguer (διακρίνειν) la puissance (δύναμιν) divine de sa volonté en disant que Dieu peut aussi faire plus que ce qu'il aurait pu faire mais ne voulut pas (faire)[33]: (s'il en est ainsi), comment donc tantôt (ἐνταῦθα μέν) distingue-t-il (διακρίνει) les unes des autres l'essence et la puissance et l'opération, et tantôt (ἔνθα δέ)

27. Le «vous» du témoin principal, le ms. *Vatic. gr. 706*, cf. l'apparat du P. CANDAL à la p. 346, 2, pourrait être imputable au cardinal Isidore de Kiev, compilateur de ce recueil de miscellanées, cf. G. MERCATI, *Scritti d'Isidoro il cardinale ruteno e codici a lui appartenuti che si conservano nella Biblioteca Apostolica Vaticana* (Studi e Testi, 46), Rome, 1926, pp. 25 et 29-30; R. DEVREESSE, *Codices Vaticani Graeci*, t. 3 (Bibliothecae Apostolicae Vaticanae codices manu scripti), Vatican, 1950, pp. 188-191.

28. Le «votre» du ms. *Vatic. gr. 706*, cf. l'apparat du P. CANDAL à la p. 346, 4, peut s'expliquer comme supra, n. 27.

29. Le P. CANDAL, p. 347, n. 1, renvoie au *Contra Gentiles*, II, 8 (Quod Dei potentia sit eius substantia) et 9 (Quod Dei potentia sit eius actio).

30. Le P. CANDAL, p. 347, 9-10, traduit: «in omnibus suis operibus».

31. Le P. CANDAL, p. 347, n. 2, renvoie au *Contra Gentiles*, IV, 11, où l'Aquinate insiste sur la génération «secundum intellectualem emanationem».

32. Le P. CANDAL, p. 347, n. 3, renvoie à *Summa theol.*, Iª, q. 19, a. 4; *Contra Gentiles*, II, 23 et III, 97; III *Pot.*, a. 15 et 17; cf. aussi *Contra Gentiles*, II, 35.

33. Le P. CANDAL, p. 347, n. 4, renvoie à *Contra Gentiles*, II, 23; *Summa theol.*, Iª, q. 25, a. 5; I *Pot.*, a. 5.

décrète-t-il (δογματίζει) et estime-t-il (οἴεται) que l'essence est identique (ταὐτόν τι) à l'opération divine? Tel est donc ce qui nous fait difficulté (ἀποροῦμεν).

»Et tout d'abord (πρῶτον μέν), si tu veux, Père très sage, examinons (σκεψώμεθα) ceci avec révérence (εὐλαβείας). Comment peut être et s'appeler Église catholique et apostolique cette assemblée (σύναξις) des chrétiens qui a proposé des doctrines contradictoires (ἀντιφατικῶς ἐδόξασε) concernant le premier article (κεφαλαίου) de la foi et déclaré (ἀπεφήνατο) clairement que chacun doit professer cette doctrine (οὕτω δοξάζειν)? Et comment pareille Église (peut-elle) stimuler (κινῆσαι) et diriger (διευθύναι)[34] (les fidèles) par le (chemin) de[35] la vérité en proposant des doctrines (δοξάζουσα) fausses (ψευδῆ) concernant cet (article)? Car c'est une notion (ἔννοια) commune à tous les humains que la (proposition) contradictoire (ἀντίφασιν) ne peut être vraie (ἀληθεύειν)[36]. Il y eut (un temps) où notre Église ne disait rien (d')incréé (ἄκτιστον), sinon seule cette divinité trihypostatique (et où elle disait) que toutes ses (ἐκείνης) perfections (τελειότητας) lui (ἐκείνῃ) sont identiques (ταὐτάς). Après cela, peu de temps (καιροῦ) s'étant écoulé, persuadée par je ne sais quels arguments (λόγοις), elle déclara (ἀπεφήνατο) le contraire (τἀναντία) et commanda de (professer) cette (nouvelle) doctrine (οὕτω δοξάζειν) comme la colonne de la foi, ne disant (plus) seule incréée cette nature trihypostatique et supraessentielle (ὑπερούσιον), mais aussi certains autres genres (γένη) et espèces (εἴδη) innombrables, indéfiniment indéfinis (ἄπειρα ἀπείρως), de divinités subordonnées (ὑφιμένων) et supérieures (ὑπερκειμένων): (celles-ci) ne sont ni des étants (ὄντων) ni des accidents (συμβεβηκότων), (mais elles représentent)[37] toutes les perfections de la divinité sans principe (ἀνάρχου), différant (διαφερούσας) en acte (πράγματι) de celle-ci, (et) aussi distantes (ἀφεστηκυίας) de là que les non-étants (le sont) des étants. Et puisque (l'Église) a déchu (ἐξέπεσεν) une fois (ἅπαξ) de la vérité, il semble qu'elle n'est pas l'Église à qui le Seigneur pro-

34. L'édition, p. 346, 24 a «διεθύναι», par inadvertance, à moins qu'il faille lire «διϊθύναι».

35. Cf. l'apparat à la p. 346, 24.

36. Cf. Aristote, *Métaphysique*, Γ, 6, éd. I. Bekker, t. 2, p. 1011 b 16-17: «ἀδύνατον τὴν ἀντίφασιν ἀληθεύεσθαι ἅμα κατὰ τὰ τοῦ αὐτοῦ».

37. Le P. Candal, p. 348, 5-6, a lu «ἐπεί» et suppléé «[λέγει]», cf. pp. 332-333; le texte semble corrompu.

met de rester en elle jusqu'à la consommation du siècle[38]; car ce 'rester' ne peut être pensé autrement que (comme) 'être gardé (συντηρεῖσθαι)' toujours par celui-là dans l'assise (ἱδρύματι) de la vérité[39]. En revanche (καὶ αὖθις), puisqu'elle s'est trompée (ἠπατήθη) une fois, nous doutons (ἡμῖν ἀμφίβολόν ἐστι) maintenant qu'elle reste dans la vérité. Je désire, Père excellent, entendre de toi à ce (sujet) quelque chose de nouveau et de grand et de convenant à la sagesse.»[40]

*
* *

Avant même d'examiner les choses dans le détail, on ne peut se défendre d'une impression d'ensemble défavorable à l'attribution du second alinéa à Bessarion. Est-il vraisemblable, en effet, que le métropolite de Nicée, dont on admire tant la droiture, ait pu se laisser désigner par l'empereur comme représentant de son Église au concile de Florence tout en doutant personnellement de la permanence de cette même Église dans la vérité de la foi[41]? Et comment imaginer que, se rendant au concile avec le reste de la délégation grecque, il se soit ouvert de pareil état d'âme à l'un «des représentants typiques du milieu latinophrone byzantin», dont il n'était probablement pas l'intime et dont il pouvait prévoir qu'il serait l'un des principaux conciliaires latins[42]? Au-delà d'une conversion intérieure sincère, cette attitude aurait signifié une véritable trahison de sa mission officielle, qui lui aurait immédiatement aliéné la confiance de tous les siens.

38. Cf. *Matth.*, 28, 20.
39. Cf. 1 *Tim.* 3, 15?
40. E. CANDAL, pp. 346, 2-348,14.
41. Le P. J. GILL, *The Sincerity* (*supra*, n. 18), p. 381, suggère même que le pluriel dans l'«anguished request» de Bessarion à André pourrait traduire l'incertitude de tout un groupe de théologiens grecs; mais cf. *infra*, p. 316.
42. Cf. R.-J. LOENERTZ, *Chrysobergès* (*supra*, n. 5). c. 1115. On manque encore d'une biographie détaillée d'André de Rhodes après l'année 1430, telle que la projetait le P. R. LOENERTZ, *Les dominicains byzantins Théodore et André Chrysobergès et les négociations pour l'union des Églises grecque et latine de 1415 à 1430*, dans *Archivum Fratrum Praedicatorum*, t. 9, 1939, p. 60, repris dans *Byzantina et Franco-Graeca*, II (Storia e letteratura, 145), Rome, 1978, p. 128.

En réalité, Bessarion se montre convaincu de la position grecque sur les questions de la procession de l'Esprit Saint et de l'addition du «Filioque» au symbole de foi au moins jusqu'en avril 1439[43]. Pouvait-il ne pas l'être également sur la question de l'essence et de l'opération divines, à laquelle l'empereur et le synode grec accordèrent jusqu'au bout une importance capitale[44]? Et est-il concevable qu'il ait exprimé sa prétendue répudiation de la doctrine palamite dans les termes du second alinéa, dont le P. Candal, qui le lui attribue, reconnaît lui-même la crudité inouïe, en ce qu'il épousent les outrances les plus caricaturales de la polémique[45]?

Le préjugé favorable appartient donc à l'hypothèse d'une fidélité de Bessarion à la doctrine officielle de son Église concernant la distinction de l'essence et de l'opération divines. Aussi faudrait-il des preuves irréfutables d'ordre littéraire pour décider la critique à lui reconnaître la paternité du second alinéa. Or non seulement l'éditeur de la lettre d'André Chrysobergès n'apporte-t-il aucun argument dans ce sens, mais encore des indices de vocabulaire, de structure et de fond invitent au contraire à interpréter cet alinéa comme le début de la réponse de l'archevêque de Rhodes.

On observe, tout d'abord, une différence, qui pourrait être significative, dans la titulature utilisée en chacun des deux alinéas. Tandis que dans le premier, qui reproduit indubitablement les paroles de Bessarion, celui-ci s'adresse à André comme à «Ta Sainteté», l'auteur du second alinéa apostrophe son destinataire, au début comme «Père très sage» et à la fin comme «Père excellent»[46]. Peu importe, en l'occurrence, que l'archevêque de Rhodes recoure occasionnellement, lui aussi, au titre banal de «Ta Sainteté»[47]. Ce qui frappe, c'est que des

43. Cf. J. GILL, *Was Bessarion* ... (*supra*, n. 19), pp. 209-211.

44. Cf. *infra*, pp. 324ss.

45. Cf. E. CANDAL, *Epistula* (*supra*, n. 4), p. 349, n. 2; pour la source d'André, cf. infra, p. 319.

46. E. CANDAL, p. 346, 4: «ἡ ἁγιότης σου»; p. 346, 19: «σοφώτατε πάτερ»; p. 348, 12: «ἄριστε πάτερ».

47. *Ibid.*, pp. 344, 21-22; 360, 6; 364, 6. Cf. aussi «ἡ σὴ ἱερὰ κεφαλή», p. 344, 29 et «ἡ σὴ ἱερὰ διάθεσις», p. 350, 2.

formules du genre de celles du second alinéa reviennent en d'autres endroits de la lettre d'André, où elles donnent parfois prétexte à des effets de style[48], signes d'une certaine coquetterie d'auteur. On relève, notamment, l'apostrophe «Père très saint» dans l'exorde et dans la conclusion de l'écrit[49]: ces deux occurrences ne suggèrent-elles pas que le second alinéa, lui aussi, se situe à une charnière de l'exposé, à savoir là où l'apologiste, après avoir rapporté les paroles de son correspondant, entreprend de répondre à celui-ci?

Cette impression se renforce à l'examen de la structure stylistique du premier alinéa, qui constitue la citation incontestable de Bessarion. Ce passage forme une unité littéraire, bien délimitée par son inclusion entre l'«ἀπορεῖν» du début et l'«ἀποροῦμεν» de la fin[50]. On peut donc présumer que c'est l'ensemble de la «difficulté» qui se trouve présenté entre ces lignes, et l'on ne voit pas bien pourquoi le même auteur aurait encore eu à proposer, sans transition, l'examen d'un autre point. On s'explique sans peine, en revanche, qu'André commence sa propre réponse, au second alinéa, par l'examen du premier des deux points soulevés par le métropolite de Nicée[51].

Cet examen se termine d'ailleurs par une formule de conclusion, que le P. Candal a bien dû accorder à l'archevêque de Rhodes, en la coupant artificiellement du second alinéa, qu'elle conclut pourtant de la manière la plus naturelle: «Voilà ce qu'il en est de cette question»[52]. Dans la logique de son interprétation, l'éditeur devait comprendre cette formule comme l'approbation par André du jugement sur l'Église grecque qu'il attribue à Bessarion dans le second alinéa[53],

48. *Ibid.*, p. 364, 27-28; «σόφῳ», p. 370, 17, annonce «σοφώτατε», p. 370. 23, comme «σοφίᾳ», p. 348, 14, renvoie à «σοφώτατε», p. 364, 19.

49. *Ibid.*, p. 344, 6 et p. 370, 16: «ἱερώτατε πάτερ».

50. *Ibid.*, p. 364, 2 et 18.

51. *Ibid.*, p. 346, 19: «Καὶ πρῶτον μέν, εἰ βούλει, σοφώτατε πάτερ»; cf. *infra*, p. 317.

52. *Ibid.*, p. 348, 15: «Καὶ ταῦτα μὲν οὕτως ἔχεται», avec la corrélation au «μέν» de la p. 346, 19.

53. Sa traduction, p. 349, 17. peut être comprise dans ce sens: «Haec profecto ita se habent».

Mais cette lecture ne s'impose aucunement[54], et l'interprétation la plus obvie consiste à comprendre que c'est l'archevêque de Rhodes qui conclut ici l'«examen» de son premier point, avant de passer au deuxième point, lui aussi à «examiner»[55], concernant la théologie thomiste. La corrélation des particules «μέν» et «δέ» trouve toute sa cohérence à la charnière de cette division de l'apologie[56].

Cette même corrélation dissuade également de rapporter le «ταῦτα» de la formule conclusive du second alinéa aux mots «τὰ παρά σου λεχθέντα»[57], qui introduisent la citation de Bessarion au premier alinéa[58]. Du moins l'expression «οὕτως ἔχειν»[59] paraît-elle moins bien convenir pour une référence littéraire que pour une situation de fait ou pour le fond d'une argumentation[60]. La version latine du P. Candal a donc quelque chose de tendancieux en ce qu'elle traduit également «τοιάδε εἰσι[61]» et «οὕτως ἔχεται» par «se habent»[62]. Le «ταῦτα», qui résume, en réalité, le second alinéa, renvoie donc normalement au «τοῦτο» qui introduisait le premier point de la réponse d'André de Rhodes au début de ce même alinéa[63].

Un coup d'œil sur le contenu de la citation authentique confirme pleinement les indications convergentes déjà fournies par le vocabulaire de la titulature et par la structure stylistique. Bessarion situait la «difficulté» relative à la question de l'essence et de l'opération divines en mettant en contraste, par la particule «δέ»[64], la doctrine de son Église, qui les distin-

54. Le P. Candal se contredit d'ailleurs lui-même en écrivant, p. 337, qu'André passe prudemment la question sous silence.

55. *Ibid.*, p. 346, 20 «σκεψώμεθα» et p. 348, 19 «εἰ ἀκριβῶς σκέψῃ».

56. *Ibid.*, p. 348, 15: «ταῦτα μέν [...] περὶ δέ».

57. *Ibid.*, p. 346, 1-2.

58. Le P. Candal n'a pas eu à faire valoir pareil argument, tant il s'était convaincu de l'attribution du second alinéa à Bessarion!

59. Au moyen, signe de grécité tardive?

60. La citation proprement dite est introduite par la formule de la p. 346, 2, cf. *infra*, n. 61.

61. *Sic*, au pluriel, cf. l'apparat à la p. 346, 2.

62. *Ibid.*, pp. 347, 2 et 349, 17.

63. *Ibid.*, pp. 348, 15 et 346, 19.

64. *Ibid.*, p. 346, 5.

guait, avec celle de Thomas d'Aquin, qui les identifiait[65]. C'est bien à cette présentation des deux positions qu'André réagit tour à tour: il disqualifie tout d'abord brièvement, dans le second alinéa, la position de l'Église grecque, puis il fait porter toute son apologie sur un commentaire de l'Aquinate[66]. Le P. Candal n'avait donc aucune raison d'affirmer que l'archevêque de Rhodes aurait prudemment passé sous silence un argument ecclésiologique qui servait si bien sa cause[67].

Dans le premier alinéa, Bessarion résumait en deux moments l'histoire de la question de l'essence et de l'opération divines dans son Église: une crise doctrinale, à savoir sans doute celle des controverses de la décennie 1340 sur l'hésychasme, s'était conclue par la déclaration officielle de la doctrine orthodoxe, à savoir probablement celle du Tome du synode des Blachernes de 1351[68]. On ne discerne pas la moindre trace d'une critique du palamisme dans cette présentation sereine de la position de l'Église grecque. Mais c'est au contraire un écho déformé et polémique qu'en renvoie le second alinéa[69]. La canonisation d'une doctrine contestée est devenue ici une contradiction de la foi antérieure, au déni de toute cohérence rationnelle[70]. Ce n'est plus le métropolite orthodoxe de Nicée que l'on entend ici, mais c'est plutôt l'archevêque catholique de Rhodes. Celui-ci peut appeler l'Église grecque «notre Église» en évoquant à son compatriote la période où elle était encore «catholique et apostolique»[71]; toutefois, il ne croit plus qu'après avoir une fois déchu de la

65. *Ibid.*, p. 346, 4-8.

66. Cf. le résumé de ce commentaire par le P. CANDAL, pp. 337-339.

67. *Ibid.*, p. 337; silence d'autant plus étrange dans la théorie de l'éditeur, que «Bessarion» aurait explicitement sollicité l'avis de son correspondant sur ce point, p. 348, 12-14.

68. *Ibid.*, pp. 346, 4-6 et 349, n. 1; cf. J. MEYENDORFF, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas* (Patristica Sorbonensia, 3), Paris, 1959, pp. 146-151,

69. E. CANDAL, p. 346, 23 «ἐδόξασε», 23 «δοξάζειν» 25 «δοξάζουσα», p. 348, 1 «δοξάζειν», renvoyant à p. 346, 5 «δόξας»; de même, p. 346, 23 et 29-30 «ἀπεφήνατο» renvoyant à p. 346, 5 «ἀπεφάνθη».

70. *Ibid.*, p. 346, 22 «ἀντιφατικῶς», 29 «τἀναντία»; pour la source de la «notion commune» citée p. 346, 25, cf. *supra*, n. 36 et *infra*. n. 78.

71. *Ibid.*, p. 346, 26 et 21: Bessarion, p. 346, 4, avait écrit, de son côté: «notre Église des Grecs».

vérité, elle puisse être restée celle que le Seigneur garde toujours dans la vérité[72].

Mais il est une confirmation plus décisive encore de ce que le second alinéa, abusivement incorporé dans la citation de Bessarion, fait bien partie de l'apologie de son correspondant. La source principale, sinon unique, de ce passage, s'avère, en effet, n'être autre que la réfutation du Tome palamite de 1351 par un confrère dominicain d'André Chrysobergès, un ami de son frère aîné Maxime, Manuel Calécas, lequel s'appuyait par ailleurs sur les écrits des premiers adversaires de Grégoire Palamas[73]. Le P. Candal lui-même avait aperçu une dépendance indubitable de cet écrit pour un autre point de l'apologie d'André[74]. Or le début du traité de Calécas contient les principaux éléments polémiques ramassés dans le second alinéa de l'archevêque de Rhodes: on y relève, notamment, la mention de la seule distinction traditionnelle des trois hypostases divines, opposée à la distinction nouvelle de nombreuses divinités incréées, supérieures et inférieures, distinctes en acte de l'essence divine[75].

72. *Ibid.*, p. 348, 7-12. Le pluriel «ἡμῖν» (l. 12), sous la plume de Bessarion, supposerait que toute l'Église grecque (cf. p. 346, 26: «notre Église»), et non lui seul, doutait d'elle-même! Parmi les théologiens catholiques du concile de Florence autres qu'André Chrysobergès, seuls Fantino Vallaresso et André de Escobar auraient contesté l'ecclésialité de l'Église grecque, d'après S. MÖSL, *Das theologische Problem des 17. Ökumenischen Konzils von Ferrara-Florenz-Rom* (Veröffentlichungen der Universität Innsbruck, 89, Studien und Arbeiten der Theologischen Fakultät, 10), Innsbruck, 1974, pp. 27 et 33, et seul, momentanément, le second, d'après A. LEIDL, *Die Einheit der Kirchen auf den spätmittelalterlichen Konzilien von Konstanz bis Florenz* (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien, 17), Paderborn, 1966, pp. 116-117. Ces appréciations «œcuménistes» ne tiennent pas suffisamment compte de la mentalité «réductionniste» de l'Église catholique médiévale, laquelle se trouve, en revanche , exploitée d'une manière trop dogmatique par le P. B. SCHULTZE, *Das letzte ökumenische Einigungskonzil theologisch gesehen*, dans *Orientalia Christiana Periodica*, t. 25, 1959, pp. 288-309.

73. M. CALÉCAS, *Sur l'essence et l'énergie*, éd. F. COMBEFIS, dans P.G., c. 283-428, composé durant les années 1396-1399, lors de la réclusion de l'auteur à Péra, où il fit la connaissance du dominicain Maxime Chrysobergès à la fin de 1396, cf. R. LOENERTZ, *Manuel Calécas. Sa vie et ses œuvres d'après ses lettres et ses apologies inédites*, dans *Archivum Fratrum Praedicatorum*, t. 17, 1947, p. 200 et 202.

74. Cf. E. CANDAL, *Epistula* (*supra*, n. 4), p. 334.

75. M. CALÉCAS, (*supra*, n. 73), c. 285 C 15 - 288 A 1; 288 C 9-14; 298 A 3-4, B 2-4, etc.

La constatation d'un parallèle dans ce contexte rend la relation de dépendance pratiquement certaine. Peu après avoir écrit que le synode de l'Église grecque, fréquemment réuni sous la présidence impériale, imposa le Tome palamite «comme la colonne de l'orthodoxie»[76], Calécas continue: «Il y eut un temps (καιρός) où l'Église elle-même exposa d'abord une (profession) contraire (ἐναντίαν) à cette décision (ἀποφάσεως)»[77], au point que l'«on doute (ἀμφίβολον) (pour savoir) laquelle de ses décisions a le vrai avec elle: car la (proposition) contradictoire (ἀντίφασιν) ne peut être vraie ensemble (συναληθεύειν), et parce qu'il est impossible que ce soit l'Église dite et crue catholique qui, au sujet des articles (κεφαλαίων) de la foi eux-mêmes, juge et tienne les choses les plus contraires (τἀναντιώτατα), tantôt comme ceci et tantôt comme cela, et (les) déclare (ἀποφαινομένην) avec assurance, en écrits et en actes. Car il faut que l'Église catholique soit toujours dans le vrai (ἀληθεύειν), puisque le Seigneur a décidé que celui qui lui désobéit (à elle) est un païen et un publicain»[78].

Les rapprochements verbaux entre cette citation de Manuel Calécas et le second alinéa de la lettre d'André Chrysobergès se passent de commentaire. Nul n'imaginera que Bessarion se soit inspiré ici du polémiste dominicain antipalamite pour faire sienne la critique de sa propre Église. En revanche, on aperçoit aisément tout le parti que l'archevêque de Rhodes a pu tirer de l'argumentation de son confrère et aîné, dont il améliore la référence évangélique en remplaçant la menace de Mt 18, 17 par la promesse de Mt 28, 20[79]. On verra bientôt l'archevêque de Rhodes invoquer le même texte, lors de la quatrième session de Ferrare, pour justifier par un argument ecclésiologique l'addition du «Filioque» au symbole de foi[80],

76. *Ibid.*, c. 284 B 14 «ὡς στήλην ὀρθοδοξίας»; cf. E. CANDAL, p. 348, 1 «ὡς στήλην πίστεως».

77. M. CALÉCAS, c. 289 A 1-3; cf. E. CANDAL, p. 346, 26: «ἦν ὅτε ἡ ἡμῶν Ἐκκλησία», 29-30: «τἀναντία ἀπεφήνατο».

78. Cf. *Matth.* 18, 17; M. CALÉCAS, c. 295 A 7 - B 2; cf. E. CANDAL, pp. 346, 20-348, 12.

79. E. CANDAL, pp. 348, 8-9.

80. J. GILL (*infra*, n. 95), p. 104, 4-23.

alors que c'est plutôt à la promesse du Christ selon Mt 16, 18 que le cardinal Bessarion, devenu patriarche uni de Constantinople, recourrait plus tard en défense du Siège de Pierre, tout en considérant d'ailleurs la chute de l'Empire comme le résultat d'une décadence culturelle plutôt que comme la divine sanction d'une hérésie[81].

La restitution à l'archevêque de Rhodes du second alinéa de la citation que le P. Candal attribuait à son correspondant orthodoxe ne va pas sans se répercuter sur l'interprétation de la partie authentique de cette citation dans le premier alinéa. En effet, c'est la condamnation du palamisme, prononcée dans le second, qui permettait à l'éditeur de comprendre le premier comme une demande de conseil et d'éclaircissement, par laquelle le métropolite de Nicée aurait cherché à dissiper une difficulté mineure dans sa lecture d'un Thomas d'Aquin dont la théologie de l'identité entre l'essence et l'opération de Dieu l'aurait déjà foncièrement convaincu[82]. Mais dès lors que plus rien ne laisse supposer que Bessarion ait aucunement remis en cause l'orthodoxie de son Église, son interpellation d'André de Rhodes retrouve son sens le plus naturel[83].

Loin de traduire l'inexpérience d'un apprenti scolastique consultant un maître chevronné, l'aporie présentée dans le premier alinéa met en évidence une divergence dogmatique fondamentale concernant la distinction de l'essence et de l'opération divines, distinction «confirmée et déclarée» par l'Église grecque, mais niée par la théologie latine, en la personne du «bienheureux Thomas»[84]. Ce que le métropolite de Nicée veut objecter à son correspondant catholique, c'est que l'Aqui-

81. Bessarion, *Lettre catholique*, éd. P. Arcudius, dans P.G., t. 161, c. 457 D 8 - 460 D 5.

82. Cf. E. Candal, *Epistula* (*supra*, n. 4), pp. 337 et 342; J. Gill, *The Sincerity* (*supra*, n. 18), p. 182.

83. La formule d'André: «Tu cherches à apprendre plutôt qu'à enseigner à ce sujet», p. 344, 23, prend à la lettre une probable «captatio beneuolentiae» de Bessarion; la question de ce dernier, p. 346, 16-18, n'exprimait pas le désir d'une meilleure information, mais dénonçait plutôt l'illogisme de la théologie thomiste.

84. *Ibid.*, p. 346, 2-8.

nate contredit sa thèse de l'identité lorsqu'il distingue en Dieu l'acte de la volonté et la nature essentielle, tant à propos de la génération éternelle du Fils que de la création temporelle du monde, et plus encore lorsqu'il distingue semblablement la puissance divine absolue de la volonté divine actuelle[85]. Dans l'esprit de l'objectant, c'est la distinction entre l'essence et l'opération de Dieu qui représente la vérité dogmatique; et ce qui contredit erronément cette distinction, c'est la théologie, préjudicielle mais infondée, de leur identité[86].

André a d'ailleurs immédiatement compris que Bessarion dénonçait un illogisme dans les affirmations de Thomas d'Aquin: «Il te semble se contredire»[87], alors qu'en réalité non seulement «il ne se contredit pas, ce qui (serait) de la dernière stupidité (ἀμαθίας), mais il enseigne la doctrine (δοξάζοντα) la plus vraie au sujet de la foi saine»[88]. Et l'archevêque de Rhodes de rappeler jusque dans sa conclusion que l'Aquinate «ne se contredit aucunement»[89]. Dans l'entretemps, il avait pu écrire que la distinction réelle entre nature et volonté divines «fait l'objet de tout notre combat»[90], montrant ainsi qu'il ne concevait pas sa réponse au métropolite de Nicée comme un pur exercice académique. Aussi bien est-ce une véritable «apologie démonstrative»[91] de la théologie thomiste de l'Église latine qu'il propose dans sa lettre, et il n'est pas assuré, en la terminant, d'avoir ébranlé le scepticisme de son destinataire[92].



85. *Ibid.*, p. 346, 8-16; Bessarion identifie peut-être la «puissance» avec un des attributs d'«autour de l'essence», l. 7-8. Les références indiquées par le P. Candal, cf. *supra*, n. 29 et 31-33, ne sont pas toutes pertinentes, et l'éditeur en est bien conscient, p. 335.

86. *Ibid.*, p. 346, 17 «δογματίζει» et 18 «οἴεται».

87. *Ibid.*, p. 348, 17.

88. *Ibid.*, p. 348, 20-22.

89. *Ibid.*, p. 370, 19-20.

90. *Ibid.*, p. 364, 11-12.

91. *Ibid.*, p. 344, 1-2: «ἀπολογία ἀποδεικτική».

92. *Ibid.*, p. 370, 25: «Indique les causes de (ta) défiance (ἀπειθείας)». En demandant à Bessarion de devenir l'avocat de Thomas (συνηγορῶν, l. 24), André montre avoir bien compris que son correspondant en était encore le procureur!

Si rien ne permet donc d'affirmer que Bessarion aurait renié la doctrine palamite de son Église avant le concile d'union, mais si tout indique, au contraire, qu'il y demeurait fidèle, ne peut-on cependant trouver des indices d'une conversion sur ce point lors des discussions conciliaires sur les fins dernières, d'abord à Ferrare, en juin et juillet 1438, puis en juin de l'année suivante à Florence[93]? Les Grecs se divisèrent-ils alors sur la question de l'essence et de l'opération divines, comme le pense le P. Candal[94]? Les maigres sources disponibles: *Description* anonyme des Actes grecs[95], *Dialogue* apologétique d'André de Santacroce[96], *Mémoires* de Sylvestre Syropoulos[97], méritent d'être scrutés à ce sujet.

Au synode grec de Ferrare du 16 juillet 1438, la consultation de l'empereur portait sur la question de savoir «si les saints ont (déjà) reçu les biens parfaitement, ou s'ils ne (les) ont pas reçus»[98]. Il s'agissait donc proprement de déterminer le moment de la rétribution eschatologique complète, point dogmatisé pour les Latins par la constitution de Benoît XII sur la vision béatifique, mais sans aucune incidence spécifique avec le palamisme[99]. Selon les intervenants les plus proches

93. Cf., à propos de ce discussions, G. HOFMANN, *Formulae praeviae ad definitionem concilii Florentini de Novissimis*, dans *Gregorianum*, t. 18, pp. 337-360; E. CANDAL, *Processus* (*supra*, n. 12).

94. Cf. *supra*, n. 13.

95. *Quae supersunt Actorum Graecorum Concilii Florentini*, éd. J. GILL (Concilium Florentinum, V), Rome, 1953; ci-après: *Practica*.

96. ANDREAS DE SANTACROCE, *Acta Latina Concilii Florentini*, éd. G. HOFMANN (Concilium Florentinum, VI), Rome, 1955; ci-après: SANTACROCE.

97. *Les «Mémoires» du Grand Ecclésiarque de l'Église de Constantinople, Sylvestre Sypopoulos, sur le concile de Florence*, éd. V. LAURENT (Publications de l'Institut Français d'Études Byzantines), Paris, 1971; ci-après: SYROPOULOS.

98. Cf. 1 *Cor.*, 2, 9? *Practica*, p. 25, 8-9. Cf. PS.-ATHANASE, *Questions à Antiochus*, éd. MONTFAUCON, dans P.G., t. 28, c. 609 B 5-6, cité par Marc d'Éphèse dans son deuxième discours sur le purgatoire, éd. L. PETIT et G. HOFMANN, *De Purgatorio disputationes in Concilio Florentino habitae* (Concilium Florentinum, VIII, 2), Rome, 1969, p. 63, 4-5: «Les justes ont-ils reçu les biens?».

99. Cf. DENZINGER-SCHÖNMETZER, nº 1000. Il est intéressant de relever que dans l'écrit que Jean Ley offrit à Eugène IV à Florence, *Tractatus* Ioannis LEI, O.P. «De visione beata», éd. E. CANDAL (Studi e Testi, 288), Vatican, 1963, le dominicain romain reportait sur les Grecs l'hérésie du retard des

de la position latine en la matière, parmi lesquels il faut probablement compter Bessarion[100], «les âmes des saints ont (déjà) reçu les biens parfaitement, et elles ont reçu la couronne dans les cieux[101] (comme) parfaite, et elles se tiennent auprès de (παρίστανται) la Trinité immédiatement (ἀμέσως)»[102]. En dépit de l'apparence, cette dernière expression, peut-être inspirée de textes liturgiques[103], ne connote pas la vision de l'essence divine, mais elle ne signifie probablement rien de plus que la présence des âmes saintes séparées dans les cieux. Du moins est-ce avec les mêmes termes que l'auteur de la *Description* glose le discours latin du 4 juin précédent, dans lequel le cardinal Julien Cesarini avait simplement évoqué les âmes «reçues dans le ciel» aussitôt après leur purification[104].

Des deux autres opinions grecques exprimées le 16 juillet, la première ne mentionne pas davantage la vision béatifique et la dernière, qui insère très discrètement une allusion à celle-ci entre le «repos» et la «joie», se contente d'en souligner l'imperfection, vraisemblablement due avant tout au défaut de participation du corps ressuscité[105]. Rien ne suggère donc que le débat entre Grecs et Latins ait alors porté sur l'objet et le mode de la vision de Dieu ni, a fortiori, que les Grecs se

rétributions, que les prédécesseurs qu'il plagiait avaient attribuée successivement aux passagiens, aux cathares, puis à Jean XXII lui-même, dont les sermons semblent d'ailleurs avoir également inspiré le polémiste, cf. M. Dykmans, *De Jean XXII au concile de Florence, ou les avatars d'une hérésie gréco-latine*, dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. 68, 1973, pp. 58-64. En théologie palamite, la contemplation du mystique «in via» et la vision béatifique «in patria» impliquent les mêmes «énergies incréées», cf. V. Lossky, *Vision de Dieu* (Bibliothèque Orthodoxe), Neuchâtel, 1962, pp. 133-137.

100. Cf. *Practica*, pp. 22, 31 - 23, 7; Syropoulos, V, 33, p. 288, 3-7.

101. Cf. 2 *Tim*. 4, 8? *Jc*, 1, 12? cf. *Practica*, p. 23, 1-3.

102. *Practica*, p. 25, 17-20.

103. Cf. les témoignages réunis par Joseph de Méthone (= Jean Plousiadenos), *Interprétation du décret du concile de Florence*, IV, 5, dans P.G., t. 159, c. 1285 A - 1292 C, spécialement 1285 C 8-11 et 1289 A 7-8.

104. Cf. *Practica*, pp. 19, 33 - 20, 2; *De Purgatorio* (*supra*, n. 98), p. 1, 21-22.

105. *Practica*, p. 25, 12-16 et 20-22: «βλέπουσι μόνον»; cf. déjà p. 23, 7-11, où «le Royaume de Dieu» désigne peut-être la lumière thaborique; cf. *infra*, n. 106; J. Meyendorff, *Introduction* (*supra*, n. 68), pp. 267-269.

soient alors trouvés divisés sur ce point précis, le seul à impliquer la doctrine de la distinction entre l'essence et l'opération divines.

Bien au contraire, la résolution adoptée le lendemain, 17 juillet, au terme des discussions du synode grec, témoigne plutôt d'une unanimité préjudicielle à ce sujet: «Les âmes ont reçu (les biens définitifs) parfaitement en tant qu'âmes, mais elles vont (les) recevoir encore plus parfaitement à la résurrection, avec (leurs) propres corps, et alors (les saints) resplendiront (λάμψουσιν) comme le soleil et comme la lumière dont resplendit Notre-Seigneur Jésus-Christ au Mont Thabor»[106]. Ce texte confirme que la question discutée portait formellement sur le moment de la rétribution parfaite. Quant à la nature de celle-ci, on constate qu'elle se trouve décrite en des termes typiquement palamites, marquant d'ailleurs moins la vision béatifique des saints que leur transfiguration divinisante par la lumière thaborique[107]. La thèse d'un désaccord sur ce point entre Grecs à Ferrare[108] s'avère donc infondée.

Il est vrai que l'empereur avait dès le début interdit aux évêques de se laisser entraîner dans une «apologie» au sujet de l'essence et de l'opération divines[109]. Le P. Vitalien Laurent estime qu'il avait une raison particulière d'exclure cette question du débat: «Au lieu de favoriser l'union des Latins et des Grecs, elle aurait bien plutôt dû réveiller, au sein du groupe byzantin, la vieille querelle des palamites et des antipalamites. L'opposition de Marc d'Éphèse et de Bessarion en eût été exacerbée»[110]. Rien d'autre que la thèse du P. Candal ne peut appuyer cette affirmation[111], car la «vieille querelle» avait été officiellement close, pour les Orthodoxes, par des décisions synodales datant déjà de près d'un siècle[112].

106. Cf. *Matth.* 17, 2; *Practica*, pp. 25, 30 - 26, 2; cf. déjà p. 22, 19-30.

107. Cf. J. MEYENDORFF, *Introduction* (*supra*, n. 68), pp. 243-249.

108. Cf. *supra*, n. 13.

109. Cf. SYROPOULOS, V, 38, p. 292, 14-15.

110. *Ibid.*, p. 293, n. 5; cf. aussi J. GILL, *Florence* (*supra*, n. 16), p. 189 (à la cinquième session de Florence).

111. Le P. Laurent connaissait naturellement cette théorie, cf. p. 293, n. 4.

112. Sur l'opposition subséquente, cf. J. MEYENDORFF, *Introduction* (*supra*, n. 68), pp. 152-153; elle se concentre chez les latinophrones, cf. H.-G. BECK *Kirche und Literatur* (*supra*, n. 2), pp. 735, 737, 742.

En réalité, le motif de l'interdiction était autre. L'empereur avait réservé l'examen des questions proprement dogmatiques aux sessions plénières du concile, lesquelles ne commencèrent, à Ferrare, qu'en octobre 1438, et il n'avait accepté de laisser discuter, dans l'entretemps, que de «certaines questions particulières»[113]. Les Grecs s'en tinrent à cette politique, malgré toutes les objections de leurs partenaires[114]. S'ils avaient consenti, dés le mois de juin, à engager le débat sur le «feu purificateur», c'est donc qu'ils tenaient alors l'eschatologie individuelle pour un domaine de divergences mineures[115]; Bessarion lui-même ne considérait pas la question du purgatoire comme portant sur la «doctrine»[116].

L'empereur finit bien par céder à l'insistance des Latins, qui désiraient connaître l'enseignement précis de l'Église grecque en matière de fins dernières. Syropoulos identifie la satisfaction de cette demande avec le troisième des discours de Marc d'Éphèse sur le purgatoire[117]. Il s'agirait alors de la réponse de Marc à quatorze questions des Latins, dont la troisième demandait «si les saints contemplent Dieu selon l'essence», et la quatrième: «quel est l'éclat (αἴγλη) envoyé par (ἐκ) Dieu, dont les saints jouissent au ciel?»[118]. Mais ces questions ellesmêmes se trouvaient appelées par un discours précédent, où le métropolite d'Éphèse avait déjà exposé la «doctrine (δόξαν)» de son Église[119].

De toute façon, la permission enfin accordée par l'empereur ne portait que sur l'exposé du dogme orthodoxe, et non sur sa discussion. En effet, lorsqu'André de Rhodes entreprit alors d'interroger Marc sur la doctrine grecque concernant l'essence

113. Cf. SYROPOULOS, V, 7, p. 164, 1-3. Sur la motivation politique de cette décision, cf. J. GILL, dans *De Purgatorio* (*supra*, n. 98), p. VI.

114. Cf. SYROPOULOS, V, 14, pp. 268, 20 - 270, 5. Rien ne recommande de concéder au P. Jugie, avec J. KUHLMANN, *Die Taten* (*supra*, n. 22), p. 119, que les Grecs se turent par crainte de l'«implacable logique» des Latins.

115. Cf. SYROPOULOS, V, 17, p. 272, 9-11.

116. Cf. *ibid.*, V, 26, p. 280, 10-11.

117. Cf. *ibid.*, V, 37, p. 290, 25-29.

118. *De Purgatorio* (*supra*, n. 98), pp. 109, 4-5 et 113, 18-20.

119. Cf. *ibid.*, pp. 61, 27 et 62, 15-18.

et l'opération divines[120], celui-ci refusa, dans les termes mêmes de la défense impériale antérieure[121]. Cette répugnance à engager le débat sur la question avant l'ouverture des sessions plénières du concile de Ferrare suppose donc que les Grecs la considéraient comme un point proprement dogmatique, touchant la profession palamite de leur Église. Rien ne permet de supposer que cette profession n'ait pas fait alors l'unanimité parmi eux. Mais la reprise du thème des fins dernières à Florence, près d'un an plus tard, lors des tractations qui suivirent les sessions publiques, n'allait-elle pas venir ébranler cette unanimité?

Le 9 juin 1439, le pape Eugène IV recevait quatre délégués grecs, parmi lesquels Bessarion[122]. L'accord sur la procession du Saint-Esprit se trouvant désormais atteint, il allait falloir régler quelques questions mineures, dont celle du «feu purificateur»[123]. Les délégués répondirent alors que ce point avait déjà été résolu comme suit: «Les âmes des justes ont reçu la couronne dans les cieux (comme) parfaite, pour autant qu'elles sont âmes; et (les âmes) des pécheurs (ont reçu) le châtiment parfait. Quant aux âmes médianes, elles se trouvent en un lieu d'épreuve (βασανιστηρίῳ); et que ce soit du feu, ou de l'obscurité et de la tempête (ζόφος καὶ θύελλα), ou quelque chose d'autre, nous ne divergeons pas (sur cela)»[124].

Cette «solution» rappelle évidemment la décision du synode grec du 17 juillet 1438 à Ferrare relative à la récompense des âmes des saints[125]. La formule d'alors se trouve à présent complétée en ce qui concerne le châtiment des âmes des pécheurs et le lieu des âmes «médianes», mais sans qu'il soit désormais question d'une rétribution des corps[126]. On a l'impression que les Grecs, cherchant à éviter la reprise des discus-

120. SYROPOULOS, V, 38, p. 292, 15-18.

121. *Ibid.*, 17 «οὐδὲ ἀπολογούμεθα νῦν» et 15 «μηδόλως ἀπολογήσεται»; ce verbe dénote plus que la simple réponse à une question.

122. Cf. *Practica*, p. 440, 30-33.

123. Cf. *ibid.*, p. 441, 1-2.

124. *Ibid.*, p. 441, 12-19.

125. Cf. *supra*, n. 106.

126. Cf. *Practica*, p. 25, 33-34.

sions de Ferrare sur le «feu purificateur», concèdent à présent sans réserve la perfection des rétributions des âmes séparées et se refusent à faire de la question du feu matière à divergence dogmatique.

On remarque, par ailleurs, que la mention de la lumière thaborique qui concluait la formule du 17 juillet 1438[127] ne se trouve plus dans la «solution» rappelée au pape le 9 juin suivant. Était-ce par crainte d'évoquer la vision béatifique et, par ce biais, la question de l'essence et de l'énergie divines, laquelle avait été l'une des causes de l'ajournement des discussions de Ferrare sur l'eschatologie[128]? Toujours est-il que, lorsque cette question fut soulevée, du côté latin, à la fin de l'entrevue du 9 juin 1439, les délégués grecs se retranchèrent prudemment derrière la compétence de «tout le synode oriental»[129].

Mais dès le lendemain, 10 juin, la situation paraît avoir évolué. Le pape fit alors lire aux délégués grecs, qui étaient probablement ceux de la veille, un formulaire écrit relatif aux questions pendantes[130], il y était précisé, à propos des fins dernières, que «la classe des saints voit (ὁρᾷ) immédiatement l'essence de Dieu» et que, semblablement, les pécheurs purifiés par le feu «contemplent (θεωρεῖν) immédiatement l'essence de Dieu»[131]. Les délégués répondirent alors à ce sujet, tout en prévenant qu'ils le faisaient à titre personnel et non pas au nom de leur synode: «Que les âmes contemplent l'essence de Dieu, nous l'admettons (προσιέμεθα) vraiment»[132].

Cette concession étonnante ne semble-t-elle pas donner raison au P. Candal[133]? Bessarion, membre probable de la délégation du 10 juin avec ses collègues de la tendance unioniste

127. Cf. *ibid.*, pp. 25, 35 - 26, 2.
128. Cf. SYROPOULOS, V, 39, p. 292, 19-21.
129. *Practica*, p. 442, 7-10.
130. Cf. *ibid.*, p. 442, 12-16; J. GILL, *Florence* (*supra*, n. 16), p. 243.
131. *Practica*, pp. 442, 37-38 et 443, 6.
132. *Ibid.*, p. 443, 25-26.
133. Celui-ci n'en estime pas moins étonnant et inexplicable ce qu'il considère comme un changement radical en une matière aussi grave, cf. E. CANDAL, *Processus* (*supra*. n. 12), pp. 327-329.

du synode grec[134], ne manifeste-t-il pas maintenant, après se les être gagnés, son éloignement du palamisme? Mais la suite de la réponse des délégués au pape s'oppose à pareille interprétation: «Quant à ce qui concerne l'essence et l'opération divines, nous n'en discutons absolument pas»[135]. Ces paroles indiquent que l'empereur continuait d'imposer aux partisans de l'union, qu'il soutenait à présent, la décision déjà imposée à Marc d'Éphèse lorsqu'il appuyait ce dernier[136]. La doctrine palamite restait donc un dogme intangible pour tout le synode grec, au-delà de ses divisions internes. Et rien ne permet de supposer que les délégués unionistes du 10 juin, qui parlaient en leur nom personnel, aient eu des réticences concernant la canonicité de ce dogme.

On se demandera sans doute comment l'admission d'une contemplation de l'essence de Dieu se trouve logiquement compatible, chez un palamite, avec le refus de mettre en question la distinction de l'essence et de l'opération divines. Mais il faut remarquer que la réponse des délégués du 10 juin au pape ne reprend pas un terme important du formulaire des Latins auquel ils réagissaient. Alors que ce document parlait, par deux fois, de voir, ou de contempler, «immédiatement (ἀμέσως)» l'essence de Dieu, la réponse concède simplement que «les âmes contemplent l'essence de Dieu»[137]. On a peine à penser que l'omission de l'adverbe n'ait pas été réfléchie. Ne pourrait-on donc supposer qu'en admettant une vision de l'essence divine, les délégués grecs tenaient compte de ce que la lumière thaborique, cette «énergie incréée», procure la contemplation de Dieu lui-même[138]? La concession à la formulation latine de la vision béatifique aurait alors équivalu à corriger l'assimilation, que Marc d'Éphèse avait faite à Ferrare, de «la contemplation bienheureuse de Dieu» avec «l'éclat (αἴγλη) envoyé de là-(haut)»[139].

134. Cf. *Practica*, p. 401, 25-28.
135. *Ibid.*, p. 443, 27-29: «οὐδ' ὅλως ἀπολογούμεθα».
136. Comparer *supra*, n. 135 et 121.
137. Comparer *supra*, n. 131 et 132.
138. Ceci répond au palamisme authentique, cf. J. MEYENDORFF, *Introduction* (*supra*, n. 68), pp. 293-294: «Chaque énergie est Dieu lui-même».
139. *De Purgatorio* (*supra*, n. 98). p. 62, 15-16.

Cette dernière expression, peu familière à la théologie palamite, était moins heureuse que celle du «resplendissement» de la lumière thaborique, adoptée par le synode grec du 17 juillet 1438[140]. Aussi ces «fulgores» avaient-elles particulièrement indisposé les Latins au concile[141]. Au témoignage du promoteur des discussions de Ferrare sur les fins dernières, le cardinal Cesarini, dans son discours du 27 juin 1439 au synode latin, «les Grecs soutenaient que (les saints) verraient, non pas Dieu lui-même, mais certains éclats (lumineux). Et il y eut en ceci une grand difficulté, de taille à presque bouleverser toute l'affaire. Enfin, ils reconnurent, par de (bons) arguments, que les âmes des bienheureux verront Dieu trois et un, comme il est»[142].

La discussion s'était donc finalement engagée à Florence sur la question de la vision béatifique et donc, indirectement tout au moins, sur celle de la distinction entre l'essence et l'opération divines. Mais ce que le cardinal Cesarini ne dit pas dans son discours du 27 juin 1439, c'est que la formule de concorde qu'il évoque, celle-là même qui allait passer dans le décret *Laetentur*: «contempler clairement Dieu lui-même, trois et un,

140. Cf. *supra*, n. 106. Le terme «αἴγλη» ne se trouve pas dans la table des mots grecs de signification doctrinale de GRÉGOIRE PALAMAS, *Défense des saints hésychastes*, éd. J. MEYENDORFF, t. II (Spicilegium sacrum Lovaniense, 31), Louvain, 1959, p. 747, et il n'a que trois occurrences, contre quinze pour «ἔλλαμψις», dans la concordance sur microfiche de Saint GREGORY PALAMAS, *The One Hundred and Fifty Chapters*, éd. R.E. SINKIEWICZ (Studies and Texts, 83), Toronto, 1988.

141. Le terme «fulgor» qualifiait les théophanies dans la bible latine et l'illumination descendante dans les versions médiévales de Denys l'Aréopagite. Thomas d'Aquin l'avait endossé aux maîtres parisiens négateurs de la vision de l'essence divine, condamnés en 1241, cf. P.-M. DE CONTENSON, *Avicennisme latin et vision de Dieu au début du XIIIe siècle*, dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraires du moyen âge*, t. 26, 1959, pp. 68-69. Jean LEI (*supra*, n. 99), I, 11, p. 89, 16-20 et VI, 11, pp. 202, 15 et 203, 4-5 emploie les termes «energia», «splendor», «claritas» et «lux».

142. SANTOCROCE, p. 255, 1-4; cf. aussi p. 254, 5-7. Le cardinal avait probablement compris de la sorte la négation, par Marc d'Éphèse, de la vision de l'essence de Dieu, cf. *De Purgatorio* (*supra*, n. 98), pp. 109, 6-12 et 111, 19-24. Mgr Petit, *ibid.*, p. 109, 4-5, traduit encore semblablement par «Deum ut in se est» le «κατ' οὐσίαν» de la question des Latins à laquelle Marc répondait!

comme il est»[143], représentait, en réalité, une concession de la part des Latins.

En effet, le formulaire pontifical du 10 juin avait rencontré de grandes réticences au sein du synode grec, qui refusa, en conséquence, de discuter la question des fins dernières, malgré les instances dont il faisait l'objet[144]. Finalement, «pour que (les Grecs) reçoivent la doctrine du purgatoire, (les Latins) reprirent, à leur intention, une certaine cédule qui leur avait été proposée à Ferrare»[145]. Ce retour au formulaire de départ, celui du 4 juin 1438, comme base des nouvelles discussions, entraîna, au terme de plusieurs jours de négociations serrées, l'abandon des deux mentions de la vision, ou de la contemplation, immédiate de l'essence de Dieu, au bénéfice de l'expression moins précise; «contempler Dieu comme il est»[146].

Les Grecs avaient si bien senti la portée de la concession latine qu'ils pressaient l'empereur, dès le 16 juin[147], d'accepter cette nouvelle formule, en faisant valoir, comme raison principale: «Car quel doute (ἀμφιβολίαν) avons-nous pour la question du purgatoire? Cette question était mise en doute parmi nous dès lors que (les Latins) disaient que les saints contemplent immédiatement Dieu»[148]. C'est donc bien avant tout l'absence des «énergies» divines lumineuses, médiatrices de la contemplation de Dieu tel qu'il est, qui avait heurté les Grecs.

143. *Practica*, p. 463, 26-27, où «clare» est rendu par «καθαρῶς» et où «trinum et unum» est inversé en «ἕνα καὶ τρισυπόστατον».

144. *Practica*, pp. 446, 25-26 (avec Bessarion!) et 447, 24-36.

145. SANTACROCE, p. 225, 21-23. Le P. CANDAL, *Processus* (*supra*, n. 12), pp. 329-330 conteste cette information parce qu'elle supposerait, de la part des Latins, une régression dans les termes du débat; il n'en admet pas moins, p. 332, que la profession de Michel Paléologue (reprise dans la «cédule» de Ferrare!) redevint le texte de référence des dernières tractations.

146. Cf. 1 Jn 3,2. Cf. SANTACROCE, p. 230, 17-19; SYROPOULOS, X, 1, p. 474, 12-15; J. KUHLMANN, *Die Taten* (*supra*, n. 22), pp. 120-122.

147. Cf. J. GILL, *Florence* (*supra*, n. 16). p. 252, en corrigeant, p. 248, 28, «mardi» en «lundi», cf. *Practica*, p. 448, 1. On corrigera également, p. 253, 18-19, «jeudi 17 juin» en «jeudi 18 juin».

148. *Practica*, p. 450, 12-15. Le P. HOFMANN, *Formulae* (*supra*, n. 93), p. 354, interprète curieusement ces paroles comme une profession explicite de la vision immédiate de Dieu!

On peut supposer qu'ils s'étaient opposés à une reprise de l'adverbe «ἀμέσως» pour qualifier la vision béatifique elle-même, et non la simple présence des saints auprès de la Trinité; et sans doute obtinrent-ils également qu'il ne fût plus précisé que la vision de Dieu porte sur l'«essence», terme sur lequel les délégués unionistes du 10 juin avaient pourtant été personnellement enclins à transiger[149].

On ne saurait donc lire dans la section du décret d'union relative aux fins dernières l'intention de condamner la doctrine palamite de la participation des saints aux «énergies incréées et divinisantes», mais distinctes du noyau inconnaissable de l'essence de Dieu[150]. Les Grecs semblent plutôt avoir obtenu que cette doctrine demeure hors de cause.

* * *

Bessarion avait-il répudié la distinction entre l'essence et l'opération divines dès avant le concile de Florence? Le seul texte que l'on ait jusqu'ici pu avancer dans ce sens lui a été indûment attribué, et ce que lui-même dit de la question le suppose, au contraire, attaché à la doctrine palamite de son Église. Changea-t-il d'avis au cours du concile? Rien n'indique qu'il se soit alors désolidarisé sur ce point, avec ses amis de plus en plus ouverts à l'union, du reste du synode grec, lequel réussit à faire respecter son dogme officiel par les Latins. L'attention du métropolite de Nicée au concile s'était d'ailleurs

149. Cf. *supra*, n. 101 et 132. L'explication, par J. KUHLMANN, *Die Taten* (*supra*, n. 22), p. 123, de «εὐσεβῶς δεχόμενοι» (*Practica*, p. 450, 18) comme: «lire la formule latine sur la vision de Dieu dans une sens compatible avec la doctrine palamite» ne tient pas si, ainsi que nous le pensons, les termes litigieux s'en trouvaient déjà écartés. À notre sens, «τοῦτο» (*ibid.*) désigne déjà la nouvelle formule.

150. Cf. G. HOFMANN, *Formulae* (*supra*, n. 93), p. 356; E. CANDAL, *Processus* (*supra*, n. 12), p. 338; J. GILL, *Florence* (*supra*, n. 16), p. 259; H.-G. BECK, *Geschichte* (*supra*, n. 22), p. 250. Nous faisons nôtre la conclusion historique de J. KUHLMANN, *Die Taten* (supra, n. 22), p. 125: «(a) Il est certain que la doctrine des énergies distinctes de l'essence divine ne fut pas condamnée; (b) il est probable que la majorité de la délégation grecque comprit au sens palamite le décret sur la vision de Dieu qu'elle signa».

rapidement concentrée sur la question pneumatologique. C'est par le biais de celle-ci qu'il fut conduit à réfuter la critique palamite des *Inscriptions* du patriarche Jean Beccos par Nil Cabasilas[151]. Mais cette critique n'impliquait en rien celle de la distinction entre l'essence et l'opération de Dieu; aussi bien ne trouve-t-on pas la moindre trace de cette question dans la réfutation de Bessarion. Le cardinal revint-il jamais sur la question qu'il avait présentée à André de Rhodes comme la grande difficulté entre les deux Églises[152]? Des inédits de sa bibliothèque vénitienne pourraient un jour nous l'apprendre[153].

André DE HALLEUX

SUMMARY. — *Fr. E. Candal, who edited an apologetic letter of Andrew of Rhodes to Bessarion dated at the beginning of 1438, expressed the opinion that the metropolitan of Nicea had rejected the Palamite doctrine of the real difference between the essence and the energy of God well before the discussions at the Council of Florence. Fr. J. Gill in turn has used this hypothesis. In fact the hypothesis is based solely on two paragraphs of Andrew of Rhodes' letter which is supposed to resume Bessarion's thinking. The author proves that the vocabulary and style of the second paragraph show that it does not represent the metropolitan's ideas but is part of Andrew's apologetics and depends on a text by the Dominican Manuel Calecas. Contrary to received opinion, the discussions during the Council concerning the vision of God granted to the elect after death show that the Greeks were unanimous in upholding the Palamite position whatever may have been their other disagreements. Hence, when the Decree of Union of Florence mentions the Four Last Things it says nothing of the «immediate» contemplation of God's «essence». Thus nothing allows one to think that Bessarion had rejected the Palamite distinction before the Council.*

151. Pour la date de cette réfutation, cf. J. GILL, *The Sincerity* (*supra*, n. 18), pp. 387-388 et *Was Bessarion* ... (*supra*, n. 19), pp. 208-209; cf. déjà E. CANDAL, *Bessarion* (*supra*, n. 11), pp. 431-433.

152. Cf. E. CANDAL, *Epistula* (*supra*, n. 4), p. 346, 2-18. Les allégations de MARC D'ÉPHÈSE dans sa *Lettre encyclique*, 6, éd. L. PETIT, *Marci Eugenici metropolitae Ephesini opera anti-unionistica* (Concilium Florentinum, X, 2), Rome, 1977, p. 149, 12-21 visent les «Gréco-Latins» d'une manière tout à fait générale.

153. Sur les nouvelles pistes ouvertes par les recherches de L. Mioni, cf. J. GILL, *Was Bessarion* ... (*supra*, n. 19), pp. 211-215.